

## Categorías espaciales y dicotomías jerárquicas en la definición de la santidad femenina de María Egipciaca

### Spatial Categories and Hierarchical Dichotomies in the Definition of the Female Sanctity of Mary of Egypt

CARINA ZUBILLAGA

#### Sumario:

1. Categorías espaciales y práctica social
2. Dicotomías exterior-interior, margen-centro
3. Espacio y cuerpo femenino
4. Dicotomía bajo-alto
5. Carácter marginal de la santidad de María de Egipto

**Resumen:** En la *Vida de Santa María Egipciaca*, poema hispánico de la primera mitad del siglo XIII transmitido por el código K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial del siglo XIV, las categorías espaciales exterior-interior, margen-centro, bajo-alto permiten ahondar en la santidad femenina del período como práctica social, a partir de la configuración de la leyenda de esta figura paradigmática de las prostitutas arrepentidas. En el presente artículo, se ponen de relieve los espacios comunitarios del templo y el monasterio frente al espacio desolado del desierto, representativo de una de las variantes de la marginalidad de la espiritualidad femenina en el Medioevo.

**Palabras clave:** espacio, práctica social, santidad femenina, marginalidad, Santa María Egipciaca.

**Abstract:** In the *Vida de Santa María Egipciaca*, a Spanish poem from the first half of the 13<sup>th</sup> century present in the 14<sup>th</sup> century Escorial MS K-III-4, the spatial categories exterior-interior, margin-center, low-high allow us to explain the female sanctity of the period as a social practice. This is possible by studying Mary of Egypt as a paradigm of repentant prostitutes. In the present article, the community spaces of the temple and the monastery are highlighted in front of the desolate space of the desert that represents the marginal character of the female spirituality in the Middle Ages.

**Keywords:** Space, Social Practice, Female Sanctity, Marginality, Saint Mary of Egypt.

## 1. Categorías espaciales y práctica social

El *spatialturn* «giro espacial», surgido en principio en el ámbito de la antropología, la sociología y la geografía,<sup>1</sup> permitió profundizar en las categorías espaciales a partir de la problematización de la construcción social del espacio, tanto en aproximaciones singulares como de conjunto. En el ámbito de la historia y de la literatura, incluida la medieval, ha facilitado en forma paralela una distinción básica entre el «lugar» como mero emplazamiento físico y el «espacio» como práctica social conformada por las interacciones sociales, económicas y políticas de un lugar determinado.<sup>2</sup> Tal distinción ha hecho posible, asimismo,

---

<sup>1</sup> Charles W. J. Withers, "Place and the *Spatial Turn* in Geography and in History," *Journal of the History of Ideas* 70 (2009): 637-58.

<sup>2</sup> Patrick Boucheron, *De l'Eloquence Architecturale. Milan, Mantoue, Urbino (1450-1520)* (Paris: Editions B2, 2014); Élisabeth Crouzet-Pavan, "La ville et ses villes possibles: sur les expériences sociales et symboliques du fait urbain (Italie du centre et du nord, fin du Moyen Age)," en *D'une Ville a L'autre: Structures Matérielles et Organisation de L'espace Dans Les Villes Européennes (xiii E-xvi E Siecle)*, ed. J. C. M. Vigueur (Rome: Ecole Française de Rome, 1989), 643-80; Michel Foucault, "Des espaces autres," *Empan* 54 (2004): 12-19; Thomas F. Gieryn, "A Space for Place in Sociology," *Annual Review of Sociology* 26 (2000): 463-96; Margaret C. Rodman, "Empowering Place: Multilocality and Multivocality," *American Anthropologist* 94 (1992): 640-56; entre otros.

ahondar en las interacciones específicamente religiosas, fundamentales en el Medioevo, y su vinculación con el ritual y las categorías espaciales.<sup>3</sup> Esto ha sido esencial para el abordaje de ciertas leyendas, historias y textos medievales, en los cuales la construcción simbólica del espacio se asienta en principios religiosos relacionados básicamente con una intencionalidad ejemplar cristiana.

En la Edad Media, la función social del espacio se pone de manifiesto de manera recurrente a través de dicotomías –exterior e interior, margen y centro, bajo y alto– que serán objeto de análisis del presente trabajo en la configuración de la leyenda de Santa María Egipciaca en su versión occidental,<sup>4</sup> tal como puede apreciarse en la hispánica *Vida de Santa María Egipciaca* del siglo XIII que integra el códice K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial.<sup>5</sup> Esas dicotomías constituyen la matriz ideológica de una concepción cristiana que establece la

<sup>3</sup> Frances Andrews, “Ritual and Space: Definitions and ways forward,” en *Ritual and Space in the Middle Ages*, ed. Frances Andrews (Donington: Shaun Tyas, 2011), 1-29.

<sup>4</sup> La historia de María de Egipto, cuya versión oriental se remonta al relato en griego de Sofronio del siglo VII, asume en su traslado a las lenguas vernáculas transformaciones y variantes que caracterizarán la versión occidental de la leyenda transmitida inicialmente en Francia a fines del siglo XII. Para ahondar en esos cambios, centrados en el protagonismo de la santa de su propia historia y la narración cronológica de su vida, remito al trabajo fundante de Duncan Robertson, “Poem and Spirit. The Twelfth-Century French *Life of saint Mary the Egyptian*,” *Medioevo Romanzo* 7 (1980): 305-27.

<sup>5</sup> La *Vida* hispánica es traducción de la francesa *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* e integra este peculiar códice castellano junto con el *Libro de Apolonio* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*. En cuanto a la configuración unitaria del Ms. Esc. K-III-4 y el papel de la *Vida* en el diseño conjunto, ver especialmente Andrew M. Beresford, “The *Vida de Santa María Egipciaca* and the Question of Manuscript Unity,” en *Text & Manuscript in Medieval Spain: Papers from the King's College Colloquium*, ed. David Hook (London: Department of Spanish & Spanish-American Studies, 2000), 79-102; y Carina Zubillaga, *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 (Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipciaca, Libro de los tres reyes de Oriente)* (Buenos Aires, SECRIT, 2014).

funcionalidad ejemplar de las categorías espaciales constitutivas de leyendas hagiográficas, vidas de santos y otros tantos relatos de preeminente alcance devocional o ritual. Al hacerlo, dan cuenta de una disposición jerárquica no solo del espacio sino, de manera más generalizada, de la visión de la vida e incluso de la muerte en tanto paradigma cultural y de un modo de ver el mundo al organizar la distribución de los seres humanos en el espacio.

La organización del espacio, tanto físico como psicológico, envuelve una serie de jerarquías que se expresan en las dicotomías exterior-interior, margen-centro y bajo-alto como medida jerárquica privilegiada, determinando un afuera y un adentro que expresan antes un lugar social que meramente físico. Quizá uno de los aspectos más interesantes de esa disposición de la acción en los textos sea la generación de los bordes o fronteras implícitos en semejante configuración del espacio textual. Esos bordes o fronteras complejizan la apreciación dicotómica previamente planteada, tan propia del pensamiento medieval, a partir de ciertos espacios relevantes que en su naturaleza tanto literal como simbólica aproximan categorías contrapuestas en la caracterización de la santidad femenina de María Egipciaca como protagonista. Esto sucede, por ejemplo, con el templo al que la prostituta no puede ingresar a causa de su pecado o el desierto mismo donde desarrollará su penitencia.

La importancia de las categorías espaciales en la conformación del relato hagiográfico de esta prostituta arrepentida, que junto con la paradigmática María Magdalena constituyó en el período el ejemplo más evidente del alcance del perdón salvífico de Cristo, ya es clara en la localización biográfica específica de María, reconocida como la Egipciaca. El uso del espacio obedece a diseños culturales significativos para cada sociedad, por lo que no es extraña la referencia a Egipto, ese lugar tan caro a la cristiandad medieval y su historia doctrinal, como espacio concreto del desarrollo de la vida de María en una trayectoria representativa de la vida de todo cristiano:

Esta de qui quiero hablar

María la oí nombrar.

El su nombre es en escripto,

Porque nació en Egipto. (79-82)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Cito según mitranscripción del texto de la *Vida de Santa María*

La disposición estructural de la hagiografía a menudo establece un contraste entre exterior e interior, la primera de las dicotomías espaciales planteadas, que incluye además la contraposición entre lo público y lo privado. Lo externo y lo público son asociados a la actividad, el movimiento, los viajes y las conversaciones en tanto espacio típicamente masculino, al menos en la Edad Media, frente a un espacio femenino en general pasivo e interior, identificado con la clausura, la celda, la prisión y la virginidad como imágenes determinantes de la santidad de las mujeres del período. El desierto, configurador espacial básico de la leyenda de la penitente, revela su carácter paradójico ya en este punto, ya que en tanto lugar físico remitiría a lo abierto antes que a lo cerrado, y sería entonces un espacio típicamente masculino. La hostilidad desértica y su soledad intrínseca, sin embargo, lo vuelven un espacio de aislamiento y clausura psicológica y, de ese modo, al remitir a lo interior y privado, resulta un posible emplazamiento del anacoretismo femenino, a pesar de su extrañeza.<sup>7</sup>

En cuanto a la segunda categoría señalada, la de margen-centro, la definición de la santidad femenina muchas veces está asociada con un espacio marginal en consonancia con el lugar social descentrado de las mujeres según parámetros medievales deudores de su visión como poco proclives a la interioridad y hábiles y peligrosas tentadoras de los hombres. A partir de la estructura misma de su historia, en este sentido, María de Egipto nunca se aleja de espacios considerados marginales a pesar de la trayectoria física, moral y espiritual que la conduce del pecado a la santidad. Esto evidencia una continuidad que permite distinguir claramente las vidas de las santas de los relatos hagiográficos con protagonistas hombres, cuya gran parte de su accionar se relaciona con la predicación, la práctica de la sanación y actividades milagrosas o tareas ligadas al espacio público central para determinada congregación o comunidad.

---

*Egipcíaca* parte de la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4, especificando a continuación de cada cita los versos correspondientes (Zubillaga, *Poesía narrativa clerical*).

<sup>7</sup> E. Ernesto Delgado, "Ascetas y penitentes en el discurso de los Padres de la Iglesia: hacia una revisión histórica del modelo hagiográfico de la leyenda de Santa María Egipcíaca en la Alta Edad Media," *Romance Quarterly* 50 (2003): 281-301.

La tercera categoría espacial referida, la de lo bajo frente a lo alto, introduce la dimensión religiosa de la historia a partir del componente sobrenatural imprescindible en todo texto hagiográfico, por lo que será relevante en la segunda mitad del relato de la vida de María Egipcíaca, concretamente en la configuración de su santidad mediante la práctica penitencial.

## 2. Dicotomías exterior-interior, margen-centro

Es en principio su lujuria irrefrenable la que mueve a la joven María a ampliar su horizonte sexual, abandonando su casa natal para escapar de los controles parentales como cifra de un encierro social del todo identificable con el espacio físico del hogar: «por más fer su voluntat, / irse queríe de la çibdat» (133-34). Alejandría, sin embargo, el destino que pareciera ser sinónimo sexual de la apertura y la falta de límites, se presenta en el texto como un lugar en el que la prostitución se desarrolla en un espacio marginal, acotado al pecado: «allá va prender ostal/ con las malas en la cal» (149-50). La imagen del encierro, que continúa primando, se refuerza con la figura de la prostituta, casi en exhibición detrás de un escaparate imaginario al que los demás llegan pero en el que no se puede permanecer:

Los mancebos de la çibdat  
tanto les plaze de la beltat  
que cada día la van a veyer,  
que non se pueden dellatoller.  
Tantas hí van de conpañas  
que los juegos tornan a sañas;  
ante las puertas, en las entradas,  
dávanse grandes espadas. (171-78)

El acceso al cuerpo de la prostituta, señalado a través de las puertas y las entradas que hay que flanquear para llegar a ella, separa un exterior regulado socialmente de un interior identificado con la marginalidad donde gobiernan el caos situacional, la confusión social y la muerte indiscriminada como epítome de ese desorden generalizado:

En tal hora hí fue entrada

que toda la villa fue mezclada,  
e tanta sangre fue derramada  
que toda la villa fue menguada. (199-202)

Esa prisión equiparable al pecado es radicalmente diferente al lugar social extendido de reclusión de la mujer en la Edad Media, debido a la naturaleza de la prostituta como figura desviada de la sociedad, alienada de la unidad familiar y social: «The prostitute crossed forbidden boundaries and failed to confine herself to women's spaces, the home, the kitchen, domestic duties».<sup>8</sup>

Acerca de la caracterización de María Egipciaca como prostituta especialmente en la *Vida*, los análisis particulares complementarios de Beresford<sup>9</sup> y Emily C. Francomano<sup>10</sup> refieren tanto a la lujuria femenina asociada a la prostitución en la Edad Media, que sobrepasa cualquier interés monetario concreto, como a las metáforas económicas más relevantes en la consideración del cuerpo femenino como bien desestabilizante de intercambio social. El espacio culminante de la expresión del pecado de María ligado a la prostitución es su travesía por mar junto a los peregrinos en viaje a Jerusalén, ya que allí –en medio de los peligros marítimos típicos y de la fuerza incontrolable de las aguas– su propia lujuria aún más incontrolable se impone sobre cualquier pauta estabilizadora social y/o religiosa.

El contraste margen-centro, eje de toda la primera parte de la historia de María como prostituta, también tiene una importancia fundamental posterior en la caracterización del desierto como espacio asimismo

---

<sup>8</sup> J. Massynbaerde Ford, "Bookshelf on Prostitution," *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993): 129.

<sup>9</sup> Beresford, "Encendida del ardor de la luxuria: Prostitution and Promiscuity in the Legend of Saint Mary of Egypt," en *Quien hubiese tal ventura: Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, ed. Andrew M. Beresford (London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 1997), 45-56.

<sup>10</sup> Emily C. Francomano, "Taking the Gold Out of Egypt: Prostitution and the Economy of Salvation in the *Vida de María Egipciaca*," *Hispanic Review* 82 (2014): 397-420.

marginal, a pesar de referir a una protagonista ya penitente y cada vez más cerca de la santidad.

A medida que el relato avanza, la dicotomía exterior-interior se complejiza en la consideración de algunos espacios simbólicos en los cuales la oposición de lo público frente a lo privado asume sentidos figurales cristianos y significados confluyentes en los que es preciso detenerse. Es lo que sucede concretamente con el templo al que la pecadora no puede ingresar: es un espacio público pero interior, que representa la estabilidad del espacio sagrado al que los peregrinos sí acceden como parte de una comunidad religiosa identificable con la iglesia primeramente como enclave, como lugar:

Dentro entró la conpañía,  
mas non y' entró María.  
En la grantpriessa se metié,  
mas nula re nol' valié,  
que assí le era assemejant  
queveyé una gente muy grant  
en semejança de cavalleros,  
mas semejávanle muy fieros;  
cada uno tenié su espada,  
menazávanla a la entrada.  
Quandoquerié adentro entrar,  
arriedro la fazién tornar. (440-51)

La imagen sobrenatural de la caballería cristiana que defiende ese espacio sagrado remite a una Iglesia militante que posiciona al templo de Jerusalén como el enclave congregante de una Iglesia asimismo peregrina, en donde la oposición exterior-interior está ahora refiriendo la separación entre lo bajo y lo alto como universos profano y sacro respectivos. El espacio de la iglesia cristiana, y no cualquiera sino una enclavada en Jerusalén, señala por primera vez en la historia de esta pecadora que allí cambiará su vida la posibilidad de existencia de un espacio a la vez interior y público, que no se concibe como prisión sino como apertura a lo trascendente. Como establece Mircea Eliade a



propósito de la puerta del templo como separación entre el exterior y el interior, entre lo profano y lo sagrado, «El umbral es a la vez el hito, la frontera, que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado».<sup>11</sup>

Es el umbral del templo, frontera entre el pecado del mundo y la gracia divina, el espacio a la vez material y simbólico que conduce a la pecadora al reconocimiento explícito de su pecado como primer paso del consecuente arrepentimiento: «só plena de malveztat, / de luxuria e de maldat, / que non puedo al templo entrar» (466-68). El templo es un espacio interior, pero a la vez público; allí radica su complejidad, en una apertura congregante que lo convierte en un lugar estable y comunitario, de refugio pero no de clausura, a la vez de recogimiento individual y de encuentro comunitario.

El subsiguiente umbral textual en la historia de María Egipcíaca será el río Jordán como paso al desierto, otro espacio complejo por la conjunción de sus connotaciones naturales con otras rituales y simbólicas. A través de una profecía que recibe la pecadora arrepentida, la orientación y sentido de su penitencia se identifican en el texto con ese río como lugar de pasaje:

Ve a la ribera de sant Jordán,  
al monesterio de Sant Johán.  
Una melezina prenderás,  
de todos tus pecados sanarás;  
Corpus Christi te darán  
e fuente Jordán te passarán. (634-39)

La simbología de las aguas del Jordán es clara; allí, María bebe («bevió del agua que era santa; / quando la bevió, toda fue farta», 660-61), lava su cuerpo («Lava la tiesta en la onda, / de sus pecados se sintió monda», 662-63) y finalmente lo atraviesa («el flumen Jordán passó las aguas. / Quando alliende fue passada, / en grant desierto fue entrada», 673-75), como parte de una metáfora bautismal concurrente que distingue al río

---

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998), 24.

como el lugar clave de su purificación exterior pero, esencialmente, interna. El Jordán está presente en muchos lugares de la Biblia, como remarca entre otros Paloma Gracia, señalando que «sus aguas, calificadas como santas, protagonizan muchos pasajes de la Historia Sagrada. El eco del bautismo de Jesús por parte de san Juan Bautista es evidente a orillas del Jordán, donde la iglesia y el monasterio de San Juan parecen venerar su recuerdo».<sup>12</sup>

Ya en esa profecía que determina los alcances de la penitencia de la antes prostituta, el desierto se presenta como un espacio de clausura tanto física como vital y textual, debido a que allí transcurrirá lo que resta de la vida de María –igualado a su penitencia– y lo que todavía queda por narrar de su historia en ese lugar en el cual se convierte en santa:

Depués entrarás en un yermo

e morarás hí un granttiento.

En el yermo estarás,

fasta que bivashí te despondrás. (640-43)

En la hagiografía medieval, las imágenes de clausura se relacionan preeminentemente con lo femenino, a través del espacio como configurador de una interioridad y privacidad que remiten a un margen social. El desierto en la leyenda de Santa María Egipciaca, en este sentido, se delinea como un espacio de clausura a pesar de su inmensidad; la aparente paradoja del espacio abierto pero clausurado y de una errancia que se identifica con la reclusión se clarifica al considerar la soledad desértica y su hostilidad como sus constituyentes básicos. La ausencia, ante todo de seres humanos, pero también de alimentos, de comodidades y de un ambiente estable, contribuye a definir la imagen de carestía propia del desierto como lugar físico. La carencia es, en este sentido, la figura que permite unificar lugares como el claustro o la prisión con el desierto, donde tanto la falta de

---

<sup>12</sup> Paloma Gracia, “Simbología de las aguas en la *Vida de Santa María Egipciaca*,” en *Literatura y cristiandad: homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación): (estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica)*, coord. Antonio Rafael Rubio Flores *et al.* (Granada: Universidad de Granada, 2001), 206.

exterioridad como la opuesta exterioridad absoluta conducen de modo similar a la interioridad.

La mujer en la Edad Media permanece tanto literal como metafóricamente en las sombras; esto es esencial en la definición de una santidad femenina ligada al claustro y al encierro incluso en espacios abiertos, como el desierto, en el cual María Egipcíaca no solo se oculta entre sombras, sino que es ella misma una sombra. Es así, y no de otra forma, como Gozimás la caracteriza la primera vez que la ve:

Tornó los ojos a oriente,  
vio la sombra veramente;  
sombra vio que era  
de omne o de fembra.  
La visión non era vana,  
sombra era de Egipciana. (930-35)

Una sombra en el desierto, eso es María; una reclusa cuya penitencia la ha llevado fuera del mundo, de un mundo civilizado con reglas y parámetros fijos y estables representado en el relato por la abadía de San Juan: «Fuelgue un poco María; /contarvos é de una abadía / que era en cabo de la montaña» (798-800).

El monasterio es otro espacio sagrado, como el templo de Jerusalén, del mismo modo interior y congregante, en el cual la matriz comunitaria de ese sitio reglamentado se plantea en el poema como la posibilidad más real de alianza y estabilidad social de acuerdo al ideal cristiano: «Mas nunca viestes una gente / que a Dios serviés’ tan gente» (802-3). Someterse a la regla de la abadía implica vestirse con parquedad («sayas visten a caronas», 805), privarse del descanso confortable («ni yazen en lechos ni en cameñas», 807) y alimentarse escasamente («Pan de ordio comién, que non d’ál, / por çierto non echavanhí sal», 818-19), como parte de la búsqueda de santidad conjunta que delimita la función social de ese lugar comunitario como espacio sagrado donde Dios es el único tesoro y, en consecuencia, como medida posible –a pesar de su carácter prácticamente incomprensible en términos meramente humanos– de una vida cristiana cuya estabilidad está representada por el orden socio-comunitario:

Entr'ellos non avié copdiçia,  
ni envidia nin avaricia.  
Todos son de buena voluntat,  
que non querién aver propietat;  
non querién aver argento ni oro,  
que en Dios es todo su tesoro.  
Atanto eran de santa vida  
que ay omne que vos lo diga. (824-31)

El ambiente hostil y solitario del desierto solo se circunscribe a la penitencia cuaresmal para estos monjes, que cada año regresan a la abadía para compartir los logros espirituales siempre de manera comunitaria. Entre esas experiencias compartidas está el conocimiento de Gozimás de la Egipciaca, quien luego de la muerte de la santa cuenta su historia en esa comunidad de monjes que se establece como un claro paralelo de la comunidad cristiana que recibirá luego, a través de la transmisión de esa misma historia, la enseñanza ejemplar de la conversión y penitencia de la mujer:

De la Egipciana que non se le olvida,  
bien les conta toda su vida;  
contóles cómo la fallara  
en la montaña do entrara,  
e cómo la fallara  
después al terçero año finada;  
contéles del leyón,  
cómo lo hoviera por conpañón.  
El santo abat ploró muy fuerte,  
quando l' oyó contar su muerte;  
e los monges que eran hí  
todos ploravan otrosí.

Mucho emendaron de su vida  
Por enxemplo desta María.  
E nós mesmos nos emendemos,  
que mucho mester lo avemos (1426-441)

Gozimás, como testigo necesario y autorizado del proceso penitencial de María Egipcíaca por ser parte de esa comunidad cristiana estable identificada con la abadía de San Juan como espacio sagrado, le da con su mirada entidad al cuerpo de la mujer que deja de ser una sombra en el desierto para ser reconocida como una santa luego de sus encuentros. El mismo espacio textual se configura así en términos masculinos tanto desde esta voz transmisora de la historia de la prostituta arrepentida como desde su recepción, planteada en los primeros versos del poema: «Oít, varones, una razón / en que non ha si verdat non» (1-2).

### 3. Espacio y cuerpo femenino

La tradicional asociación de la mujer con lo carnal, proveniente de los Padres de la Iglesia, se manifiesta en las prácticas ascéticas femeninas específicamente a través del cuerpo mancillado y la tortura de la carne. El cuerpo se concibe como un espacio físico que da cuenta, tal como sucede en la leyenda de la prostituta arrepentida con el lugar geográfico, de jerarquías morales que separan el pasado de María de su penitencia posterior a través de los dos retratos presentes en el poema que la describen como joven y bella pecadora, en principio, y luego como anciana penitente.<sup>13</sup> Dayle Seidenspinner-Núñez puntualiza la relevancia de estos retratos en la conformación estructural y la intencionalidad ejemplar del texto:

The two rhetorical portraits –present in the French *vie* but amplified in detail and lyricism in the *Vida*– graphically depict the core of the harlot-saint myth, the contrast between young Mary’s outer physical beauty,

---

<sup>13</sup> Para profundizar en las implicancias morales de los dos retratos de María Egipcíaca, ver Lynn Rice Cortina, “The Aesthetics of Morality: Two Portraits of Mary of Egypt in the *Vida de Santa María Egipcíaca*,” *Hispanic Journal* 2 (1980): 41-45.

which masks her morally corrupt interior, and the aged penitent's external repugnance, which cloaks her inner spiritual perfection. Within the hagiographic subgroup of prostitute-saints, the paradigm of Saint Mary the Egyptian associates beauty with youth and corruption and ugliness with saintliness and old age, and functions both diachronically by articulating the contrast between past (preconversion sinfulness) and present (postconversion sanctity) and synchronically by opposing Mary's physical appearance with her spiritual reality (beauty vs. ugliness, ugliness vs. beauty).<sup>14</sup>

La asociación del espacio físico y el espacio corporal en la conformación de la leyenda de la prostituta arrepentida se percibe, de manera privilegiada, en la comparación implícita del cuerpo de la mujer con el desierto establecida por el propio texto a través de la imagen de la espina que se clava en ese cuerpo y lleva directamente a la pérdida del pecado:

E por nada non se desviava  
de las espinas on las fallava.  
Semejava cortés,  
mas non le fallía hí res.  
Quando una espina la firía,  
uno de sus pecados perdía;  
e mucho era ella gozosa  
porque sufrié tan dura cosa. (748-55)

En el cuerpo de María como espacio físico que evidencia exteriormente su transformación interior puede apreciarse, al igual que en los lugares

---

<sup>14</sup> Dayle Seidenspinner-Núñez, "The Poetics of (Non) Conversion: The *Vida de Santa María Egipcíaca* and *La Celestina*," *Medievalia et Humanistica* 18 (1992): 95-128.

geográficos en los cuales ese cambio se lleva a cabo, una continuidad ligada a lo marginal de su expresión y percepción. A pesar de las descripciones totalmente opuestas de su cuerpo joven y luego de su cuerpo decadente como imágenes en espejo, Robertson considera que «Her eroticism subsists, her beauty subsists, intact, translate dinto spiritual terms».<sup>15</sup> En los retratos se aprecian los mismos componentes, las mismas imágenes o metáforas, los mismos colores, solo que subvertidos para mostrar a la penitencia corporal como el reverso del pecado del cuerpo.

La imagen en espejo del cuerpo de María que patentiza de manera tan ilustrativa su evolución espiritual, hermoso cuanto más pecadora y decrepito cuanto más santa, anticipa ya esquemáticamente un contraste entre lo alto –su ascenso espiritual– y lo bajo –su lujuria incontrolable– que ubican una y otra vez al cuerpo, en forma de quiasmo, debajo o encima del esquema.

#### 4. Dicotomía bajo-alto

La santidad de María Egipciaca ya en el desierto se conforma, como se ha adelantado, a través del contraste entre lo alto y lo bajo como categoría espacial apreciable fundamentalmente en los milagros referidos en la historia. El sustento de la penitente involucra, en principio, la alimentación milagrosa: «Después visco veínte que non comió, / si el ángel non gelo dio» (776-77). Este alimento provisto por lo alto se complementa con un quiebre de las leyes espaciales naturales que posiciona el cuerpo de la santa cual figura de ascensión. En su primer encuentro con Gozimás, María levita, mientras el monje se aleja temeroso del portento:

De tierra fue allí alçada,  
que bien hovo una pasada,  
así que entre ella e la tierra  
dos pies e medio era.  
Don Gozimás, quando lo vio,

---

<sup>15</sup> Robertson, "Twelfth-Century Literary Experience: The Life of St. Mary the Egyptian," *Pacific Coast Philology* 22 (1987): 75.

fízosse a çaga que se fuese,  
e fizo su oración;  
Dios gelareçibió bien de coraçón.  
Mashovo gran pavor  
ereclamós' al Criador.  
Cuidós' que la fantasma fuese,  
movióse un poco por que se fuese. (1109-120)

A su segundo encuentro, en tanto, la mujer arriba caminando sobre las aguas: «Sobr'el agua vinié María, / como si viniese por una vía» (1250-251). Semejante dominio espacial obviamente es eco de los propios milagros de Cristo, lo que establece una relación con la divinidad basada en la categoría de lo alto frente a lo bajo, que ubica jerárquicamente ese ascenso físico como representación de la elevación espiritual.

El milagro final, el de su muerte y enterramiento santos, sigue manteniendo el contraste entre lo alto y lo bajo, a partir de la imagen del ascenso celestial del alma de la santa («El alma es de ella salida, / los ángeles la anrecebida; / los ángeles la van levando», 1333-335). Se asienta, asimismo, en el lugar concreto que albergará su cuerpo ya sin vida, señalado milagrosamente por unas letras escritas como indicaciones sobrenaturales para Gozimás:

Cató ayuso contra la tiesta  
e vio unas letras escritas en tierra;  
mucho eran claras e bien tajadas,  
que en çielo fueron formadas.  
Don Gozimás las leyó festino,  
como si fuessen en pargamino:  
«Prent, Gozimás, el cuerpo de María,  
sotierral' oy en este día;  
quando lo avrás soterrado,  
ruega por él, que así te es acomodado». (1368-377)



El desierto es en este sentido, evidentemente, un paisaje espiritual además de físico, cuyo mito trasciende las historias particulares para instituirse en la tradición del anacoretismo como lugar sagrado, un«otherworld».<sup>16</sup> El león que ayuda al monje a enterrar allí el cuerpo de María Egipciaca vuelve a resaltar, en su servicio obediente y a partir del dominio sobrenatural sobre las fuerzas naturales salvajes que tal accionar supone, la naturaleza milagrosa tanto de esa tierra –un espacio marcado como digno de veneración por su carácter divino– como del cuerpo santificado en esa morada final:

El leyón cava la tierra dura,  
él le muestra la medida.  
La fuessa fue aína cavada  
e de la tierra bien mondada;  
amos la ponen en la fuesa  
e vanse dende en fuera. (1398-403)

## 5. Carácter marginal de la santidad de María de Egipto

En los claustros y prisiones en los que tantas santas experimentan visiones donde se difuminan los límites entre el mundo natural y el sobrenatural, la espiritualidad asume muchas veces rasgos tangibles de un mundo exterior del todo ausente, a través de descripciones basadas en colores, sonidos e incluso aromas terrenales. En el desierto, en cambio, en tanto pura exterioridad, el mundo espiritual se manifiesta dotando a ese espacio complejo, pleno de connotaciones simbólicas múltiples y concurrentes, de categorías espaciales que exceden el lugar desértico. Mediante la oposición entre lo bajo y lo alto y la reformulación de lo exterior frente a lo interior y de la marginalidad y el centro, esas categorías espaciales dan cuenta de otra variante que asume lo material en la configuración de la santidad femenina en la Edad Media.

---

<sup>16</sup> Anthony J. Cárdenas, “The Desert Experience as Other World in the Poem *Vida de Santa Maria Egipciaca*,” *Romance Languages* 7 (1996): 417.

Sin dudas, «el desierto es el espacio donde las fuerzas divinas y diabólicas se manifiestan abiertamente».<sup>17</sup> Es un lugar donde las categorías espaciales necesariamente remiten, en leyendas hagiográficas como la de María Egipciaca u otros anacoretas, a un universo sagrado que a partir de ellas se visibiliza y demarca un espacio a la vez literal, en su alcance geográfico o ambiental, y simbólico.

El doble plano de lo real y de lo figurado que los estudiosos actualmente plantean en su consideración del desierto (sirva de ejemplo el estudio reciente de Connie L. Scarborough)<sup>18</sup> pone en evidencia su papel activo en la transformación de la pecadora en santa en la *Vida*. A pesar de que el poema narra ese proceso de conversión identificado en los cambios corporales de María y situado en lugares donde resultan evidentes, la leyenda posee una continuidad cifrada en la marginalidad que asumen esos sitios como espacios de desarrollo de una santidad específicamente femenina, siempre marginal sin dejar de ser ejemplar.

Como figura marginal, María Egipciaca es una representación simbólica del alcance de la redención cristiana.<sup>19</sup> En la primera parte del poema personifica conductas pecaminosas excesivas que la mayoría de las mujeres y de los hombres de la época no llegarían a vivir, en tanto su extremo ascetismo posterior suple mortificaciones poco sufribles por la generalidad de los cristianos. No constituye, en este sentido, un modelo de santidad femenina real, sino una figura idealizada cuya historia contar para aleccionar a monjes y devotos acerca de los extremos tanto del pecado como de la penitencia. Esa marginalidad se narra conforme a categorías espaciales que delimitan modelos jerárquicos y una medida del orden y el control social que se asienta en espacios comunitarios cristianos como el templo o el monasterio, sitios de producción y reproducción ejemplar de la suya entre otras historias.

---

<sup>17</sup> Gracia, “Simbología de las aguas,” 207.

<sup>18</sup> Connie L. Scarborough, “El desierto como sitio de reconciliación en la *Vida de Santa María Egipciaca*,” en *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, coord. Patrizia Botta (Roma: Bagatto Libri, 2012), 138-44.

<sup>19</sup> Patricia Cox Miller, “Is There a Harlot in this Text?: Hagiography and the Grotesque,” en *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, ed. Dale B. Martin et al. (Durham: Duke University Press, 2005), 90.

*Carina Zubillaga es Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como profesora de Literatura Española I (Medieval). Es además Investigadora Adjunta del SECRIT (IIBICRIT-CONICET).*

*e-mail: carinazubillaga@hotmail.com*

*Recibido: 29 de marzo de 2017.*

*Aceptado para su publicación: 17 de mayo de 2018.*